

Tempo de Perdão? Uma leitura da utopia escatológica de Paul Ricoeur em *A memória, a história e o esquecimento**

Time of Forgiveness? A reading of the eschatological utopia of Paul Ricoeur in *Memory, History, Forgetting*

Mateus Henrique Faria Pereira

matteuspereira@gmail.com

Professor Adjunto

Universidade Federal de Ouro Preto

Rua do Seminário, s/n - Centro

35420-000 - Mariana - Minas Gerais

Brasil

Resumo

Para refletir sobre a relação entre perdão e história, o texto propõe uma leitura da contribuição teórica elaborada por Paul Ricoeur no livro *A memória, a história e o esquecimento*. A hipótese é que o "perdão difícil", proposto pelo filósofo como um "horizonte comum" da memória, da história e do esquecimento, pode ser lido como uma utopia. No entanto, essa utopia exige algumas pré-condições para a sua realização. Enfatizaremos uma dessas pré-condições: a justiça. A fim de delimitar e compreender essa pré-condição e também uma po-ética do perdão, procura-se refletir sobre algumas dimensões da relação entre perdão, justiça, memória, anistia e esquecimento. Ao final, destacamos algumas dificuldades da experiência do perdão tendo em vista a experiência histórica brasileira recente.

66

Palavras-chave

Memória; Justiça; Ética.

Abstract

This article deals with the relationship between forgiveness and history. This it proposes an theoretical contribution on the book *Memory, History, Forgetting* of Paul Ricoeur. The hypothesis is that the "difficult forgiveness", proposed by the philosopher as a "common horizon" of memory, history and forgetting, can be taken as an utopia. However, this utopia requires some preconditions for its realization. We emphasize one of these preconditions: justice. In order to define and understand these preconditions or even an ethic of forgiveness, we search to reflect on some dimensions of the relationship among forgiveness, memory, amnesty, forgetting and justice. At last, we focused on some difficulties of the experience of forgiveness according to Brazil's recent historical experience.

Keywords

Memory; Justice; Ethics.

Recebido em: 11/3/2015

Aprovado em: 30/11/2015

* Agradeço a interlocução de Alexandre Avelar, André Voigt, Bernardo Maranhão, Bruno Mendes, Bruno Oliveira, Christina Lopreato, Daniel Faria, Eduardo Gerber, Eliana Dutra, Fernando Nicolazzi, Frederico Fernandes, José Carlos Reis, Juliana Ventura, Luca Bacchini, Luisa Rauter, Luiz Estevam, Marcelo Abreu, Marcelo Rangel, Marcus Silveira, Marina Duarte, Mauro Teixeira, Miriam Hermeto, Roberto Vecchi, Rodrigo Cracco, Sérgio da Mata, Virgínia Buarque e aos meus alunos e ex-alunos da UFOP. Faço três agradecimentos especiais. À Regina Vaz Gonçalves por ter embarcado na aventura de fazer uma dissertação. Ao Henrique Estrada, pois foi em nossas conversas que cheguei à utopia. Ao Valdeci Araujo por sua constante inquietação, inteligência e leitura crítica. Apoio: FAPEMIG, CNPq, CAPES, NEHM/UFOP e PRONEM/FAPEMIG. Em vários momentos, utilizamos e consultamos a tradução da edição brasileira (RICOEUR, 2007) e a de Regina Vaz Gonçalves (2007). Quando a tradução for nossa a referência será a edição de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de 2000 e quando utilizarmos a tradução brasileira a referência será a edição de *A memória, a história, o esquecimento* de 2007. Destaco que ao longo do texto procuro acompanhar diversas dimensões da interpretação de Regina Gonçalves (2007).

Para Carol

Se a justiça é mesmo para ser feita, sob pena de que a impunidade dos culpados seja consagrada, o perdão somente pode se refugiar em gestos incapazes de se transformarem em instituições [...].

O axioma é este: nessa dimensão social, só se pode perdoar quando se pode punir; e deve-se punir quando há infrações a regras comuns. [...].
O imperdoável de direito permanece (RICOEUR 2007, p. 466 e 476).

Em 2000, aos 87 anos (cinco antes de sua morte), Paul Ricoeur publicou o volumoso livro *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (MHO). Na obra, o autor afirma que o perdão constitui o *horizonte comum* da memória, da história e do esquecimento. Pretendemos compreender melhor como o autor constrói, justifica e legitima esse *horizonte comum*. Para o filósofo francês, a competição entre o voto de fidelidade da memória e a intenção de verdade da história não pode ser decidida no plano epistemológico. É a partir de sua reflexão sobre a "historicidade" que o autor constrói a hipótese de que o perdão é um dos horizontes da condição histórica que pode possibilitar a superação da repetição de atrocidades e/ou a formação de uma nova cultura histórica, moral e política.

Outro objetivo de nosso trabalho é mostrar que a proposição de um perdão possível, apesar de difícil, pode ser lida para além da chave religiosa, ainda que o argumento seja construído por um entrecruzamento da teologia com a filosofia. Essa dimensão está presente, mas procuramos destacar que o "perdão difícil" pode ser lido a partir do signo da utopia, de uma utopia escatológica. Utopia que versa em direção a uma memória reconciliada, apaziguada e feliz, em termos mais profundos, de uma memória reelaborada: "o que está em jogo é a projeção de um tipo de escatologia da memória e, na sua esteira, da história e do esquecimento. Formulada de modo optativo, essa escatologia estrutura-se a partir e em torno do desejo de uma memória feliz e apaziguada" (RICOEUR 2007, p. 466). Utopia, palavra estranha no mundo de hoje, apenas possível para um filósofo de formação cristã?

Os direitos humanos seriam uma última utopia depois do colapso das utopias dos séculos XIX e XX, (MOYN 2010)? da queda do Muro de Berlim, das ditaduras militares, da União Soviética e do *apartheid* teria acelerado a utopia liberal de reparação do passado (GARAPON, 2008)? Para Huyssen (2014, p. 195), a crise da imaginação utópica possibilitou a emergência de novos discursos da memória. Segundo o autor, a partir dos anos 1990, a problemática promessa universalista dos direitos humanos se "acoplou" à memória das violações dos direitos articulando passado e futuro. Assim, um de nossos objetivos nesse ensaio é pensar sobre como as reflexões de Ricoeur a respeito do "perdão difícil" dialogam e interferem nesse contexto.

A utopia escatológica entre a teologia e a filosofia

O filósofo na obra aqui em questão afirma que é necessário propor uma política de uma "justa memória", pois está preocupado pelo "inquietante espetáculo" do excesso de memória e esquecimento: "a ideia de uma política

da justa memória é, sob esse aspecto, um de meus temas cívicos confessos” (RICOEUR 2000, p. I). Embora fértil, a expressão é bastante obscura. Ao contrário do conceito de perdão, a ideia de uma justa memória já foi objeto de intenso debate entre os leitores e críticos.¹ Cremos que em ambos os casos trata-se da estratégia de “exploração sistemática dos limites” (RICOEUR 2005).

Apesar de serem três mastros distintos (a memória, a história e o esquecimento) pertencem à mesma embarcação em direção a “uma odisseia destinada a reconduzir gradativamente o perdão das regiões mais afastadas da ipseidade (o jurídico, o político e a moralidade social) até o lugar de sua impossibilidade presumida, a saber, a imputabilidade” (RICOEUR 2007, p. 466). No livro, o filósofo “confessa” que a “intenção” de sua reflexão é a *felicidade* e atribui à relação entre o “espírito do perdão” e a memória, a história e o esquecimento a um “efeito de releitura”. Trata-se, com efeito, de um desejo de ser contemporâneo ao seu próprio tempo. É uma estratégia de se inserir na discussão sobre essa problemática no interior da tradição filosófica, em especial, da reflexão de Hannah Arendt; e, também, é uma forma de se posicionar em um debate público e privado com Jacques Derrida. Como afirma Fiasse (2008, p. 148) “à Arendt, Ricoeur opõe a verticalidade; à Derrida, a horizontalidade”.

O “perdão difícil” é o horizonte de fuga que estabelece um limite para a memória, a história e o esquecimento, pois coloca desafios muitas vezes para além dessas esferas.² Hayden White tem certa razão quando afirma que “existe decididamente uma aura religiosa em sua [de Ricoeur em *MHO*] exposição, mas é a aura do sábio mais do que a do profeta” (WHITE 2011, p. 541). Em sua crítica da modernidade, o filósofo pensa tanto o perdão como a utopia articulando a historicidade, o trans-histórico e o a-histórico. Nessa direção, concordamos que seria simplista dizer que a reflexão filosófica de Ricoeur não se relaciona com sua fé protestante, mas, trata-se, sobretudo, de uma “argumentação racional que, ao reconhecer seus limites, se dispõe também a reconhecer a possibilidade de um Outro que lhe escapa” (GAGNEBIN 2006, p. 177). Posição que oferece, ainda segundo Gagnebin, uma alternativa a perspectivas que colocam o sujeito na centralidade do mundo. Nesse sentido, o filósofo francês está em oposição a figuras melancólicas e narcísicas da memória, pois defende um lembrar ativo, que significa um trabalho de elaboração e luto em relação ao passado, a partir da compreensão e esclarecimento (GAGNEBIN 2006, p. 105). Assim, é redutor denominar Ricoeur de “pensador cristão”, mas ele pode ser qualificado como um filósofo paradoxal. Há um jogo, deslocamento e transformação constante de argumentos e conceitos religiosos em argumentos filosóficos (MICHEL 2006, p. 466).

A utopia escatológica, objeto de nossa análise, guarda uma estreita relação com o projeto do filósofo em ligar o homem falível ao homem capaz, isto é, de uma reflexão sobre a desproporção constitutiva do homem intimamente relacionada à sua finitude e à sua infinitude (REVAULT D'ALLONNES; AZOUVI 2004). A antropologia filosófica de Ricoeur pode ser entendida a partir do desejo de ser

¹ Cf., entre outros, ABEL *et alii* 2006; DOSSE *et alii* 2013; BAUSSANT 2006.

² Em especial, pré-condições de existência e mesmo uma ética. Cf. Abel, 2014

que deixa dentro do campo de possibilidades múltiplos começos e recomeços da e para a vida. Não sem dificuldades, afinal o paradoxo é que no campo prático, a economia do dom desenvolve uma *lógica de abundância/excesso* (*surabundance*) que, em um primeiro momento, se opõe à *lógica da equivalência* da ética cotidiana (RICOEUR, 2008, p. 35). No interior dessas convicções, a utopia não é pensada a partir de sua incapacidade de se realizar, mas sim a partir de sua reivindicação de ruptura que abre uma possibilidade no real: "a utopia quer ser uma escatologia realizada" (RICOEUR 1997, p. 429, grifo nosso). A função libertadora da utopia permite imaginar o não-lugar, o que significa "manter aberto o campo do possível": "a utopia é o que impede o horizonte de expectativa de fundir com o campo de experiência. É o que mantém a distância entre a esperança e a tradição" (RICOEUR 1997, p. 429-430). A apropriação dos conceitos koselleckianos de "campo de experiência" e "horizonte de expectativa" permite que a "utopia escatológica" ricoeriana seja, paradoxalmente, temporalizada sem prévia determinação do futuro. A utopia fornece uma ferramenta crítica com o objetivo de "minar a realidade", sendo um "refúgio contra essa mesma realidade": "a utopia tem o poder ficcional de reescrever a vida" (RICOEUR 1997, p. 405-406). Em *MHO* o poder da utopia escatológica cria as condições de possibilidades de transformação das *aporias do perdão* em uma *po-ética* da existência, ou seja, o poder ficcional da utopia, isto é, de uma "escatologia realizada", pode liberar e criar certas "energias criativas".

A utopia escatológica está disponível, portanto, para que se possa reescrever e imaginar outra vida, mais além da atual. Nessa direção, gostaríamos de ampliar ao longo do texto o argumento de que há em Ricoeur um projeto de uma "ontologia do possível" que se articula com uma "escatologia do possível", pois é a partir desse horizonte escatológico que "Ricoeur pode manter a ideia de um espaço de entrecruzamento entre a teologia e a filosofia" (KEARNEY 2006, p. 45). De todo modo, ao que parece, o filósofo francês se sente autorizado a refletir filosoficamente sobre a temática em questão a partir da afirmação de Arendt que Jesus de Nazaré descobriu o papel do perdão nos assuntos humanos e "o fato de que ele tenha feito essa descoberta em um contexto religioso e a tenha enunciado em linguagem religiosa não é motivo para levá-la menos a sério em um sentido estritamente secular" (ARENDR 2010, p. 297).

O perdão difícil e a memória reelaborada: entre a fragilidade e a capacidade

Nesse item começaremos a mostrar como o trabalho com as *aporias* possibilitam uma resposta *po-ética*. O "perdão difícil" (nem fácil, nem impossível) é pensado como um horizonte último, ou mesmo uma realização em forma de jogo (fusão e fuga) de horizontes, isto é, de antecipações e projeções de uma memória reconciliada/apaziguada/feliz. Trata-se, em nossa leitura ampliada, de uma *memória reelaborada*. O que torna o perdão difícil é o fato de que o horizonte foge ao domínio. O autor se pergunta, com reservas, se seria um voto de vontade em busca de uma reconciliação com o passado, que permanece entre a culpabilidade e a reconciliação: "um tipo de trabalho não pontual a respeito da maneira de esperar e de acolher situações típicas: o inextricável, o irreconciliável, o irreparável" (RICOEUR 2007, p. 509).

A dificuldade do perdão está em sua conceituação e em sua experiência: “ele é tão difícil de se dar e de receber quanto de se conceituar” (RICOEUR 2007, p. 465). Ele é, nessa perspectiva, situado entre a *fragilidade* e a *capacidade* do ser histórico, que é o homem, tendo em vista a desproporção entre a falta e o perdão. Nossos atos são *imputáveis* e o perdão só pode existir caso se possa acusar uma pessoa, presumi-la ou declará-la *culpada*: “é na região da imputabilidade que a falta, a culpabilidade, deve ser buscada. Essa região é a da articulação entre o ato e o agente”. Para o autor, a forma de auto-atribuição da falta é a confissão, o ato de linguagem que consiste em assumir a acusação. A *falta* é um agir mal, um transgredir uma regra que implica em consequências, um dano ao outro. O injustificável, o inaceitável, um mal moral: “é o extremo do mal infligido a outrem, na ruptura do vínculo humano, que se torna o indício desse outro extremo, o da maldade íntima do criminoso. É nesse ponto que se anunciam noções como irreparável do lado dos efeitos, o imprescritível do lado da justiça penal, o imperdoável do lado do juízo moral” (RICOEUR 2007, p. 471). Assim, “sob o signo da inculpação, o perdão não pode encontrar frontalmente a falta, mas apenas marginalmente o culpado” (RICOEUR 2007, p, 476).

O ato de retirar a *culpa* exige um trabalho, uma *elaboração*, uma *perlaboration* da parte de quem pede e/ou recebe o perdão. Margalit (2006 p. 166), de forma próxima a Ricoeur, enfatiza que as palavras perdão e *trabalho* podem significar tanto o processo, como o resultado, ou até mesmo ambos. O perdão é, em geral, o resultado de um longo esforço. Esse autor também destaca que mesmo na Bíblia não há um entendimento claro do que é o perdão. Haveria ao menos quatro imagens diferentes, a saber: tomar um fardo sobre si próprio, ocultação, anulação e cancelamento de uma dívida. O autor também enfatiza que na Bíblia Hebraica não há nenhum dever de perdoar, ao contrário do Novo Testamento, onde há uma exortação explícita (MARGALIT 2006, p. 157-158).

O perdão exige a falta como uma anterioridade do ato de perdoar e uma nova posição do sujeito, pois o perdão só pode ocorrer a partir da (re)elaboração da memória. Porém, ele não é apenas *ato*, é também um *dom*. Há o perdão como, por exemplo, a alegria, a loucura e o amor: “a expressão ‘há’ quer proteger o que Lévinas denominava a ileidade dentro de toda proclamação do mesmo gênero. A ileidade, aqui, é a da altura de onde o perdão é anunciado” (RICOEUR 2007, p. 473). Tal como foi legado pela tradição abraâmica, a *profundidade* do ato de perdoar ultrapassa as possibilidades da razão de compreender, pois ele é *incondicional*, sem exceção e restrição. Do contrário, assistimos apenas o teatro, o simulacro, a *encenação do arrependimento*. Ricoeur é enfático ao afirmar que crimes contra humanidade e crimes de genocídio devem ser considerados *imprescritíveis* e constituem “*um imperdoável de fato*” (RICOEUR 2007, p. 479, grifo nosso). “São os crimes que são declarados imprescritíveis. Mas são os indivíduos que são castigados. Contanto que culpado signifique punível, a culpabilidade remonta dos atos a seus autores” (RICOEUR 2007, p. 480). Em se tratando de “crimes extremos” Ricoeur cita e concorda com Jankélévitch (1986, p. 15): “o perdão é forte como o mal, mas o mal é forte como o perdão”.³

³ Jankélévitch (1986) está advogando, nos anos 1960, contra a prescrição dos crimes nazistas. Ele ainda afirma uma

Derrida e Ricoeur: possibilidade impossível?

Ricoeur concorda também com parte importante do argumento de Derrida sobre o perdão (Cf. DERRIDA 2000; MIGLIORI 2007). Em especial, de que o perdão se dirige ao imperdoável, o que agrava a desproporção entre a profundidade da falta e a altura do perdão. Porém, para o autor de *MHO*, essa dificuldade não é uma impossibilidade, em função de uma suposta “necessidade moral na história” (RICOEUR 2000, p. 607), de uma “crença prática” e por meio de uma “troca desigual”. Mas o perdão só faz sentido se ocorrer de forma *excepcional*: “ele [o perdão] deveria permanecer excepcional e extraordinário à prova do impossível, como se interrompesse a corrente ordinária da temporalidade histórica” (DERRIDA *apud* RICOEUR 2000, p. 607-608; DERRIDA 2000, p. 108). Esse ponto paradoxal é o mais difícil e contraditório da apropriação que Ricoeur realiza do argumento de Derrida. Uma interrupção da temporalidade implica em sua suspensão? Se a utopia escatológica se dirige para o passado e para o futuro no presente como pode ser experimentado fora da historicidade? Como veremos ao longo do texto, a resposta pode estar na relação que o autor estabelece entre perdão e arrependimento.

Ao que parece, Derrida não concorda com a apropriação da sua reflexão, bem como com a posição de Ricoeur: “que diferença há entre o que é radicalmente difícil e aquilo que parece im-possível?”. *Eu* não tenho o poder de dizer, querer e decidir, seriamente, de forma responsável: “eu perdoou!” (DERRIDA 2004, p. 28). Eis aí, portanto, o cerne da discordância entre os dois filósofos que a essa época se encontravam frente à morte. Sagirmura (2006) aponta uma possível contradição lógica na reflexão de Derrida, já que esse destaca que o perdão puro não pode de forma alguma ser reconhecido. Se é assim, como pode Derrida reconhecer o que é impossível de ser reconhecido? A exigência mínima para poder falar do mal é reconhecer o mal como tal e é esse reconhecimento que possibilita, em Ricoeur, a esperança do perdão. Em geral, trata-se, também, de lógicas assimétricas, pois um perdão solicitado não é perdão obtido e vice-versa: “se há o perdão, dissemos com Derrida, ele deve poder ser concedido independentemente de pedido. Entretanto, acreditamos, numa *crença prática*, que existe algo como uma correlação entre o perdão pedido e o perdão concedido. Essa crença transporta a falta do regime unilateral da inculpação e do castigo para o regime da troca” (RICOEUR 2007, p. 484, grifo nosso).

A medida absoluta do dom é o amor aos inimigos, trata-se de um empréstimo sem esperança de retorno: “um mandamento (*quase*) impossível” (RICOEUR 2007, p. 488. Grifo nosso). A correlação entre o dom e o contradom em formas arcaicas de troca reforçaria a hipótese de que a demanda e oferta se equilibrariam numa *relação horizontal*: “mesmo o amor pelos inimigos pode aparecer como o restabelecimento da troca num nível não comercial. O

série de pontos que são importantes tanto para Ricoeur (2007, p. 479-480), como para Derrida (2000 p. 110-113). Destacamos, por uma questão de espaço, apenas uma pergunta que inspira o nosso título: “Est-il temps de pardonner, ou tout au moins d’oublier?” (p. 17). Em 1943, Gaston Roupnel já procurava articular moral/ética e história por meio do “espírito de perdão”: “étude du passé console du présent, [...] Il nous donne enfin l’esprit de pardon – ce sourire des souvenirs...l’âme de miséricorde – cette grace qui vient des morts” (ROUPNEL 1943. p. 8).

problema passa a ser o de reconquistar, do cerne da *relação horizontal* de troca, a assimetria de uma *relação vertical* inerente à equação inicial do perdão”. Dessa forma: “é então ao cerne da ipseidade que se deve reportar a efetuação dessa *troca desigual*” (RICOUER 2007, p. 466, grifos nossos). Trata-se da persistência de um arcaísmo no plano fenomenológico da compreensão e da prática da troca não comercial. Destacamos que “dimensão social” é considerada distinta de uma dimensão mais íntima, privada, onde a caridade pode atuar sem que se coloque de forma imperativa a necessidade da punição: “ora, se a caridade desculpa tudo, este tudo compreende o imperdoável. Senão ela mesma seria aniquilada” (RICOEUR 2000, p. 605). O perdão evoca a solicitação de amar os inimigos sem nada exigir: “este pedido impossível parece estar só na altura do espírito de perdão, pois o inimigo não pediu perdão e é necessário amá-lo tal como ele é” (RICOEUR 2000, p. 624).

Não haveria, portanto, uma retribuição, apenas um dar e receber. O que fica evidente na confrontação entre a condicionalidade do pedido e a incondicionalidade do perdão. É reflexivamente que o si, a pessoa que pode mudar e/ou cumprir suas promessas, o agente (a pessoa que age) no retornar sobre si, no cerne da ipseidade – da temporalização de si próprio, que não se confunde, mas entrecruza-se, com sua mesmidade (RICOUER 1990) – que ele pode acontecer: “no centro da ipseidade e no foco da imputabilidade, revela-se o paradoxo do perdão aguçado pela dialética do arrependimento na grande tradição abraâmica. Trata-se nada menos que do poder do espírito do perdão de desligar o agente de seu ato” (RICOUER 2007, p. 466).

72

A partir daquilo que o autor chamou de “crença prática” haveria certa “lógica de equivalência” que poderia liquidar o mal em uma “troca desigual”, seja pela pena na dimensão social, seja pelo bem na dimensão mais íntima. Para Ricoeur o “fenômeno do reconhecimento” é o *equivalente* do “*incógnito* do perdão”, que também compreende os gestos inesperados que cortam a escalada da violência, da raiva e da vingança. O filósofo sustenta que, em exercícios públicos do trabalho de memória e de luto, o perdão (ou seu pedido) poderia evitar a vingança em nome da elaboração do passado. O autor insiste no caráter imperdoável da ação má e da maior dificuldade de perdoar quando não se busca ou não existem sinais de arrependimento. A esperança da reciprocidade é uma última dimensão, uma expectativa ética, não utilitária (FIASSE 2008). As dificuldades, assim, devem ser enfrentadas, pois o trabalho de reelaboração que o perdão exige pode contribuir, por exemplo, para “liberar a memória” ao possibilitar o corte da transmissão da dor, do sofrimento – mas, não da lembrança – entre gerações. Mas o filósofo alerta que “o fracasso mantém assim a experiência da falta na linha da metafísica do ser e da potência que convém a uma antropologia do homem capaz” (RICOEUR 2000, p. 600). Nessa direção, é preciso destacar que no canto 26 do Inferno de Dante a viagem termina não com a volta para casa, mas no naufrágio e fim (WEINRICH, 2001, p. 261). Sustentamos, desse modo, que uma das diferenças entre os argumentos de Ricoeur e Derrida é que a “antropologia filosófica” ricoeriana valorize mais as possibilidades do que as impossibilidades do agir humano. O fato de ser possível

não significa que é fácil. Mas não é impossível. A possibilidade de realização se constrói com trabalho, elaboração e ação.

Arendt e Ricoeur: po-ética do des-ligar

Em 1958, Hannah Arendt afirmou em a *Condição Humana* que o poder de perdoar serve para desfazer os atos do passado, desfazer o que foi feito, enquanto prometer instaura certas ilhas de previsibilidade, de segurança para a continuidade. Se não fôssemos perdoados nossa capacidade de agir ficaria restrita e sem as promessas seríamos condenados a errar: “nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre vítimas de suas conseqüências” (ARENDR 2011, p. 295). O perdão e a promessa dependem da pluralidade, pois, na solidão, eles não podem ocorrer. O poder de perdoar é, portanto, humano e depende do outro. O perdão é a redenção possível para a vicissitude da irreversibilidade, já a promessa o remédio para a imprevisibilidade. Paul Ricoeur defende a partir de Hannah Arendt que o perdão e a promessa estão intimamente relacionados ao ligar e ao desligar. A partir dos argumentos do jurista François Ost, o autor afirma: “ligar o passado (memória), desligar o passado (perdão) ligar o futuro (promessa) desligar o futuro (entrega, adiamento)” (RICOEUR 2007, p.493-494). “Por que, então, é preciso passar pelo poder de perdoar e pelo de prometer? Em razão do que Arendt chama de ‘fraquezas’ intrínsecas da pluralidade humana” (RICOEUR 2007, p. 493).

O desligamento mútuo do que foi feito deixam os seres humanos continuarem a serem agentes livres. Para Arendt (2011, p. 300), “o perdão é o exato oposto da vingança”, já a punição não: “a alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto, é a punição, e ambas têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem interferência alguma poderia prosseguir indefinidamente”. “Um elemento estrutural no domínio dos assuntos humanos, que os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que se revelou imperdoável” (ARENDR 2011, p. 300-301, grifo nosso.). Assim, para Arendt (como para Jankélévitch) podemos perdoar só o que podemos punir. Retendo essa parte precisa do argumento, Ricoeur faz uma afirmação que desenvolvemos em nossa argumentação desde a epígrafe: “na dimensão social só se pode perdoar onde se pode punir” (RICOEUR 2000, p. 608, grifo nosso). O “perdão difícil” só pode ocorrer na “dimensão social” “onde se pode punir”. Para o autor, não se pode substituir a justiça pela graça. Sem o horizonte da punição, as cenas de pedido de perdão, protagonizadas por chefes políticos e religiosos, se relacionam, em grande medida, com lógicas de banalização e teatralização do “espírito de perdão”.⁴

73

⁴ Como se vê, Ricoeur, como Derrida, não aceitam o argumento de Arendt que não se pode punir o que é imperdoável. Derrida (2000, p. 132- 133) agrega também que o julgamento abre uma porta para o “revisonismo”, pois se se pode perdoar onde se pode julgar e punir há que se pensar na “legitimidade” da instituição de uma instância de julgamento investida de poder, força e soberania. A soberania de cima para baixo se arroga do poder de perdoar enquanto vítima ou em nome da vítima. Para Derrida a ideia de “crimes contra a humanidade” é responsável direta pela profusão mundial de pedidos teatrais de perdão. A ideia de sacralidade humana baseada na “memória abraâmica das religiões do livro” justifica esse conceito. O crime contra humanidade seria, assim, um crime contra o mais sagrado na vida: “contra o divino no homem” (DERRIDA 2000, p. 107). Seria a

Não seria possível uma “instituição do perdão”; um perdoar a si mesmo (há que haver alteridade); e perdão coletivo. Os povos não são capazes de perdoar, pois “a coletividade não tem consciência moral”: *“esta constatação feita a contragosto é particularmente embaraçosa para uma concepção de memória, como aquela proposta nesta obra, segundo a qual há continuidade e relação mútua entre a memória individual e a memória coletiva”* (RICOEUR 2007, p. 483, grifo nosso). Para o autor, parece que o amor e o ódio funcionam, na escala coletiva da recordação, de modos diversos da escala individual. Haveria uma passagem tensa entre o regime da inculpação e do imperdoável para o da troca entre uma demanda e uma oferta que pode esfacelar o imperdoável. Os gestos excepcionais de dirigentes de Estado pedindo perdão podem ser compreendidos no interior dessa tensão, já que os representantes ao falarem em nome de uma coletividade e/ou instituições que não podem ter consciência moral acabam por lhes conferir algum tipo de culpabilidade histórica.

O autor destaca também que Arendt realça que o perdão tem, ao contrário da promessa, uma “aura” religiosa, cuja relação com o amor o mantém distante do político. Uma prova seria o fracasso de toda tentativa de institucionalizar o perdão, ao passo que existiriam instituições confiáveis da promessa. A anistia, como destacaremos no próximo item, enquanto uma forma institucional do esquecimento é uma “caricatura do perdão”, pois “não há política do perdão” (RICOEUR 2007, p. 495-496). Ricoeur pretende ir além de Arendt ao defender que a concessão do perdão está fundamentada na “ação” de dissociar o ato do agente. O homem responsável pode ser punido, perdoado, perdoar e se reabilitar. Em *O Justo* (1995) o autor sustenta que a sanção punitiva reconhece o acusado como culpado e ser razoável. A sanção expressa a diferença entre a justiça e a vingança. A intervenção do terceiro (o Estado-juiz) abre a possibilidade do debate e cria uma justa distância entre a vítima e o agressor. O reconhecimento público da vítima como ser humilhado e ofendido possibilita, por parte da vítima, a restauração da estima de si e contribui para o trabalho de luto. Esse reconhecimento, ainda, pode educar a opinião pública para os valores da equidade. Mas, são as pessoas que podem perdoar e não os tribunais. Assim, o perdão escapa ao direito por suas lógicas e finalidades.

Em um ato de fé, de crença no humano, o filósofo francês propõe desligar o agente de seu ato. Trata-se de “um crédito dirigido às potencialidades de regeneração de si”, na medida em que haveria um “acoplamento” entre o perdão e o arrependimento (RICOEUR 2000, p. 638). O homem pode valer mais que seus atos. Desse modo, o perdão é sempre dirigido ao outro e não à ação mesma: um potencialmente outro. “Se há o perdão, ‘ele permanece’[“ele resta”, “ele continua a existir”], como se diz do amor no hino que celebra a sua

morte de Deus e do ser humano no mesmo crime. A “mundialização” do perdão faria parte de um processo de cristianização que não necessitaria mais da Igreja Católica, uma “mundialatinização”. Os crimes monstruosos do século XX não foram apenas cometidos, mas se tornaram, como nunca antes, visíveis, conhecidos, lembrados, nomeados e arquivados por uma “consciência universal”. Para o desconstrucionista o conceito jurídico de imprescritível não é equivalente ao conceito não jurídico de imperdoável. Hartog (HARTOG 2003, p. 215) agrega que a noção de imprescritível é um dos traços da contemporaneidade marcada pela judicialização. A dimensão imprescritível dos crimes contra a humanidade funda uma “atemporalidade jurídica”, que pode ser interpretada como uma forma de passado no presente, de passado presente, ou ainda, de uma extensão do presente mesmo.

grandeza; se ele for a própria altura, então ele não permite antes nem depois, *ao passo que a resposta do arrependimento chega no tempo*" (RICOEUR 2007, p. 499, grifo nosso.). O ato de arrependimento aliado à irrupção de bondade (ou mesmo de uma predisposição para o bem) inauguram a possibilidade de outra história. A inscrição na condição histórica se pelo desligamento entre ato e agente, pois apenas esse último pode ser perdoado. Para o filósofo,

parece-me que Hannah Arendt ficou no limiar do enigma ao situar o gesto na interseção do ato e de suas consequências, e não do agente e do ato. Obviamente, *o perdão tem esse efeito de dissociar a dívida de sua carga de culpabilidade e, de algum modo, desnudar o fenômeno da dívida, enquanto dependência de uma herança recebida*. Mas ele faz mais. Pelo menos, deveria fazer muito mais: desligar o agente do seu ato (RICOEUR 2000, p. 637, grifo nosso).

Assim, "em virtude da sua própria generosidade" a faculdade do perdão pode ser entendida como uma "*poética da existência*" (RICOEUR 1995, p. 7, grifo nosso). E o quê é uma poética? "Uma energia criativa de inovação" (RICOEUR 2006, p. 7). Essa po-ética "emprega os seus *efeitos* na região do político" (RICOEUR 1995, p. 7, grifo nosso). O perdão, desse modo, é dirigido à dívida e/ou ao ato, já que "pressupõe" uma preferência à disposição para o bem, ainda que na região do político (diríamos: do espaço público) ele, no máximo, limitar-se-ia a produzir *efeitos* e *gestos*. O culpado seria considerado capaz de algo além dos seus delitos e faltas. A articulação com a ideia de promessa e responsabilidade é importante também para pensarmos a questão da dívida e da utopia em direção ao futuro e ao passado, como destacaremos a seguir. Do diálogo com Arendt, no entanto, duas questões ficam em aberto: no limite, o perdão poderia "curar" boa parte daquele *resto e/ou inelutável* que o trabalho de *perlaboração* não consegue? O perdão poderia ser mais que uma "memória reelaborada"?

A utopia escatológica da representação do passado para além do esquecimento e da anistia: o futuro da memória

Destacamos quatro pré-condições como fundamentais para o "perdão difícil": a falta; a justiça (possibilidade de punição ou pelo menos, o dever de memória, enquanto dever de justiça ao outro); a excepcionalidade; e a memória, reelaboração, (principalmente, no sentido de trabalho de memória e de luto) ou mesmo o reconhecimento. Além disso, a confissão, o arrependimento e o reconhecimento da falta são elementos que contribuem bastante para o acontecimento extraordinário. A realização de boa parte desse horizonte utópico cria as condições para que o perdão possa separar passado e presente; ou pelo menos retirar parte da dor e do sofrimento causado pelo passado ao presente criando as condições para recomeços. Cabe dizer que temáticas próximas já aparecem quando o autor discorre sobre a "memória impedida". O trabalho com essas lembranças possibilitaria dizer o que parecia ser impossível.

Para Derrida (2004), Ricoeur sempre caminha nos limites da filosofia. Esse andar no fio da navalha é que talvez leve o filósofo, que nunca escondeu sua

fé cristã, a acreditar que o perdão possa nos levar para um “lugar que não é um lugar, e que o termo horizonte designa mais corretamente [...]. No sentido dado por Gadamer e que assumo, horizonte não quer dizer somente fusão de horizontes, mas também fuga de horizontes, inacabamento” (RICOEUR 2000, p. 536).⁵ Nessa direção, Ricoeur destaca: “arrisco-me a falar de escatologia para sublinhar a dimensão de antecipação e de projeção desse horizonte último [o perdão]” (RICOEUR 2000, p. 643). Eis aí a utopia escatológica! Assim, o perdão é uma “*escatologia da representação do passado*” (RICOEUR 2000, p. 593. Grifo nosso.) que não está em nenhum lugar, mas que é um horizonte, *uma busca*. A do homem capaz de viver e falar de forma apaziguada, ou, pelo menos, de lutar para seu apaziguamento, sua alegria e sua felicidade. De forma optativa, a busca não é por “calar o mal, mas dizê-lo num modo apaziguado, sem cólera” (RICOEUR 2000, p. 589).

O ponto de articulação, o horizonte comum – da memória, da história, do esquecimento e do perdão – é a experiência pretérita ou mesmo a memória, guiada ou definida pela seguinte aporia: “representação presente de uma coisa ausente marcada pelo selo da anterioridade, da distância temporal” (RICOEUR 2007, p. 502). A história é, nessa perspectiva, herdeira dos problemas que Platão e Aristóteles colocavam à memória, com destaque para o enigma da presença em imagem da coisa ausente e da questão da anterioridade. A representação historiadora do passado tem uma intenção de verdade, pois estabelece um contrato de verdade entre seu objeto e o leitor. Essa intencionalidade possibilitará corrigir a memória, por exemplo, quando separa, na operação historiográfica, o “falso” do “verdadeiro”. Ou, ainda, arquivando, confrontando, criticando e desmentindo a memória. A memória, matriz da história, encontra seu sentido de justiça por meio da crítica histórica. O “arquivamento da memória” transforma a memória em documento e em prova, possibilitando a crítica e o confronto do testemunho. Dessa forma, a história ganha uma multiplicidade mais vasta do que a da memória, tendo em vista a importância que o rastro, o documento, a pergunta, a explicação, a compreensão, a escrita, a representação/representância e a interpretação desempenham para pretensão de verdade do discurso histórico. Reis sintetiza o lugar da história para Ricoeur: “entre a memória e o esquecimento, seria preciso estabelecer uma ‘justa medida’ e, para ele, é a historiografia, como ‘trabalho de memória’, que deveria ser o remédio para esse desequilíbrio” (REIS 2011, p. 343).⁶

76

⁵ Sobre essas noções em Gadamer (cf., entre outros, PEREIRA 2011).

⁶ Ricoeur também reafirma a importância de Jankélévitch em *L'Irréversible et la Nostalgie* (de 1974) como importante para pensarmos o jogo entre o ligar-desligar, pois não é a erosão temporal que pode revogar o passado do irrevogável, mas o ato que desliga. Nessa dimensão, o remorso desempenha um papel ativo, ainda que a revogação deixe um resíduo irredutível, a parte inelutável do luto. Nessa direção, para Ricoeur: “a história pode ampliar, completar, corrigir, e até mesmo refutar o testemunho da memória sobre o passado, mas não pode aboli-lo. Por quê? Porque segundo nos pareceu, a memória continua ser o guardião da última dialética constitutiva da preteridade do passado, a saber, a relação entre o ‘não mais’ que marca seu caráter acabado, abolido, ultrapassado, e o ‘tendo sido’ que designa seu caráter original e, nesse sentido, indestrutível” (RICOEUR 2007, p.493). Desse modo, Eliana Dutra (2013) tem razão quando afirma que o filósofo francês reivindica “um estatuto teórico próprio para a memória” (DUTRA 2013, p. 80). Cabe dizer que há, também, nesses pontos há um diálogo com Heidegger, afinal, a memória é, para Ricoeur, uma capacidade, o poder fazer-memória, “ela é mais fundamentalmente uma figura do cuidado, essa estrutura antropológica básica da condição histórica” (RICOEUR 2000, p. 655. Cf., também, NICOLAZZI 2014; MENDES 2013).

Como a memória e a história, o perdão carrega a marca da representação presente da coisa ausente, ocorrida anteriormente. Ele, como horizonte comum da representação do passado, que se desenvolve no interior da dialética do desligar-ligar, pode ser entendido com uma forma de “memória reelaborada”⁷ ou, ainda, como “uma resposta ao arrependimento”. Nessa direção, o projeto do perdão “não é apagar a memória; não é o esquecimento; muito pelo contrário, seu projeto, que é de *romper com a dívida, é incompatível com o projeto de romper com o esquecimento*”. Desse modo, o perdão é pensado como “uma espécie de cura da memória, o acabamento de seu luto; aliviada do peso da dívida, a memória é liberada para grandes projetos. *O perdão dá um futuro à memória*” (RICOEUR 1995, p. 207, grifo nosso).⁸ Paradoxalmente, essa lembrança-resposta exige uma “reconciliação” com um tipo de esquecimento (que o autor chama de “esquecimento de reserva”, uma espécie de “memória latente”). Mas nunca com a amnésia e/ou políticas de “esquecimento comandado”. Assim, “os tempos do esquecimento” (em especial, “de apagamento dos traços”) e “os tempos do perdão” são antinômicos, fato que pode criar diversas “coalizões de temporalidades”, pois onde há esquecimento/apagamento, o perdão não pode acontecer (Cf. VIEILLARD-BARON 2013). Na economia de *MHO*, esse último se constitui em oposição ao perdão. São duas formas de “liberação do passado”, mas o perdão não pode ser apagamento (SCHAEFFER 2013).

Em *Amor e justiça*, o autor sustenta que o amor e a justiça vivem um equilíbrio instável, porém ambos se dirigem à ação e a incorporação da generosidade e da compaixão em nossos códigos (penais e sociais. Cf. RICOEUR 2008). A manutenção desse equilíbrio é possível, apesar das dificuldades. Cabe ao perdão acompanhar a justiça no esforço de erradicar, no plano simbólico, o componente sacro da vingança. Mas a justiça sabe que ela não pode erradicar o espírito de vingança. Nessa direção, o direito de punir guarda uma relação paradoxal com a racionalidade e a irracionalidade. *É nesse sentido que a anistia é um contrário do perdão*, um fazer calar o não-esquecimento da memória. O autor defende que a anistia é um tipo de esquecimento jurídico que procura apagar a dimensão de atestação da memória afirmando que nada ocorreu. Essa terapia social emergencial, uma “amnésia comandada”, “priva a opinião pública dos benefícios do *dissensus*”, “sob o signo da utilidade e não da verdade” e condena “memórias concorrentes a uma vida subterrânea malsã” (RICOEUR 2000, p. 588-589). A diferença é que “ao se aproximar assim da amnésia, a anistia põe a relação com o passado fora do campo em que a problemática do

⁷ O autor, como dissemos, fala em “memória feliz”, “apaziguada”, “reconciliada” (Cf. RICOEUR, 2007, p. 504).

⁸ A noção de dívida, inseparável da herança, é um indicador, na filosofia de Ricoeur, do dever de justiça. O perdão possibilitaria, por pressupor memória, o reconhecimento da dívida. Estamos diante de um horizonte utópico que quer pensar também a justiça não-violenta e reparadora. A articulação entre a justiça e o espírito do perdão poderia ocorrer na interação entre os três polos do judiciário, a saber: a lei, a vítima e o condenado. (Cf., HENRIQUES 2010; FIASSE 2007; DUFFY 2009). Ricoeur caminha, portanto, em uma direção próxima a de Todorov (2004, p. 61) que afirmou: “longe de se tornar prisioneiros do passado, nos devemos colocá-lo a serviço do presente, como a memória – e o esquecimento – devem se colocar a serviço da justiça”. Derrida refletindo também sobre a possível antinomia entre esquecimento e justiça, a partir de Yerushalmi (1988), situa a justiça, aquilo que excede, mas também exige o direito, do lado do que denomina de “ato de memória”, de uma resistência ao esquecimento. Trata-se, para o autor, de uma injunção em geral ou mesmo de um lugar de atribuição aos outros, sejam vivos ou mortos. (DERRIDA 1995, p. 122. Cf., também, RANGEL 2015).

perdão encontraria com o *dissensus* seu justo lugar” (RICOEUR 2000, p. 589). A anistia quer apagar as marcas, como se nada tivesse ocorrido. O “desespero” ou a “emergência” que possibilita a anistia cria um pacto de denegação da memória e afasta o perdão da memória.

É interessante notar que François Ost, importante interlocutor de Ricoeur, é bem mais “ameno”, mas mais contextualista que o filósofo francês em sua interpretação sobre a anistia. Saber se anistia (entendida como um texto jurídico excepcional e efêmero) é “esquecimento forçado ou perdão deliberado, conspiração do silêncio ou gesto de reconciliação nacional” (OST 2005, p. 174) depende da análise dos contextos precisos. Ost ainda destaca que as Comissões de Verdade e Reconciliação no Chile, em 1990, em El Salvador, em 1991 e a experiência sul-africana pós-apartheid conseguiram realizar “anistia sem amnésia” (Cf., também, MARANHÃO; PEREIRA 2011). Ricoeur também sustenta que o trabalho de memória, complementado pelo do luto, norteado pelo espírito de perdão poderia, em certas situações, preservar a fronteira entre anistia e amnésia. O autor aqui se ampara em Sophie Pons que afirma que os sul-africanos inventaram “a anistia individual e condicional, inversa das anistias gerais outorgadas na América Latina. Não se tratava de apagar, mas de revelar, não de encobrir os crimes, mas pelo contrário, de descobri-los” (RICOEUR, 2007, p. 490, Cf., também, TELES, 2007). Mais do que perdão, o que se buscava aí é a reconciliação política por meio de uma “*katharsis* compartilhada”, pois as audiências permitiram o exercício público do trabalho de memória e de luto a serviço da paz coletiva, mas “mais profunda e duradouramente, as violências do *apartheid* deixaram feridas que alguns anos de audiências públicas não poderiam bastar para curar” (RICOEUR 2007, p. 490-491). Não se pode dizer que nessa experiência “os protagonistas conseguiram avançar no caminho do perdão verdadeiro”. “A anistia concedida pelo comitê competente tampouco valia perdão por parte de vítimas privadas da satisfação que a sanção de um processo costuma trazer” (RICOEUR 2007, p. 490-491). Há, para o autor, limites claros nesse e outros processos de reconciliação política no espaço público.

Para Ricoeur, o dever de memória é o dever de fazer justiça ao outro. Para que o dever de memória não seja abusivo, ele precisa ser mediado pela crítica histórica, pelo trabalho de memória e de luto. Assim, o dever ético do trabalho de memória, salvo dos abusos, possibilita a relação entre o dever de memória, imperativos da justiça e trabalho de rememoração: “é a justiça que, ao extrair das lembranças traumatizantes seu valor exemplar, transforma a memória em projeto; é esse mesmo projeto de justiça que dá ao dever de memória a forma do futuro e do imperativo” (RICOEUR 2000, p. 107). Não há, portanto, razão e legitimidade em nenhum tipo de dever de esquecimento. A anistia, enquanto “esquecimento por imposição”, deveria ou poderia ser enfrentada e revista no futuro, após o contexto de emergência. Já que, em grande medida, ela é prejudicial à verdade e à justiça, em especial, quando as tênues fronteiras entre anistia e amnésia forem rompidas. Só esse enfrentamento pode criar as condições para uma “justa memória” (uma utopia também). Apesar de o autor trabalhar em certos momentos com o conceito de “memória reconciliada”,

compreendemos o “perdão difícil” como algo mais do que uma reconciliação. Trata-se de uma reelaboração da experiência. Ao pressupor a justiça, o perdão difícil pretende ser, assim como a história e a memória, mais um instrumento que rompe o silêncio e as estratégias da amnésia/anistia, do ressentimento, da violência e da vingança (Cf. ABEL 2014). Abel (1996), em sua análise da *poética do amor* em Ricoeur destaca que o mandamento de amar o próximo é, antes de tudo, uma obrigação metafórica que supõem imaginação e interpretação. Nessa direção, o perdão poderia completar e, no limite, reparar a própria justiça, pois implica em convergência das responsabilidades jurídicas, morais e políticas. Reiteramos que o autor alerta que políticas em nome do “perdão” e da “reconciliação”, muitas vezes, acabam por estimular a amnésia e não o perdão.

Em 1992, Beuchot, em sua crítica a Ricoeur, sustentava que a ontologia, a ética e a política para o filósofo francês desaguam em uma escatologia, em uma esperança de conciliação entre os homens (BEUCHOT 1992, p. 139), um projeto ingênuo e profético. Díaz (2012), ao contrário, sustenta que toda a hermenêutica política de Ricoeur guarda alguma relação com a esperança e uma resistência à violência, pois está “inscrita nas possibilidades de uma liberdade escatologicamente situada no horizonte de la libertad” (DÍAZ 2012, p. 279). A exigência de justiça e instituições justas são parte do poder instituinte da coexistência de liberdades. Assim, para Díaz, Ricoeur articula utopia e democracia já que o projeto democrático pode ser entendido com um conjunto de disposições tomadas para que o racional e o desejo de viver em comunidade prevaleçam sobre o irracional e a lógica hierárquica. O dinamismo escatológico da promessa política é a “promessa não cumprida das vítimas que lutaram apoiadas em seu poder debilitado por defender com sua vida sua esperança imanente por justiça” (DÍAZ 2012, p. 278).

Ricoeur recusa limitar a utopia a uma função apenas crítica e subversiva, pois confere ao imaginário utópico uma *função prática* de transformar a realidade social. Para tal, o filósofo articula a antecipação e projeção utópica com as experiências pretéritas, anteriores (Cf. AMALRIC 2014). O caráter utópico contribui para a transmutação das dimensões *aporéticas* do perdão em uma *po-ética* do perdão: uma po-ética da existência. Afinal, “toda a pesquisa de Ricoeur se projeta em direção de uma “poética da vontade livre e reconciliada” e “essa poética não pode tomar outra forma que a de um horizonte” marcado pelo inacabamento” (JERVOLINO 2002, p. 68). A dimensão utópica cria condições de possibilidades para tornar porosas algumas das aporias do perdão. Ainda que a altura do perdão não permita um antes e um depois, a resposta ao arrependimento chega no tempo, seja de forma repentina (“conversões espetaculares”) ou progressiva (“provação de uma vida inteira”). A utopia escatológica do perdão aponta para sua realização no *agora*, “resultado da conjunção entre o presente vivo da experiência fenomenológica do tempo e o instante qualquer da experiência cosmológica” (RICOEUR 1990, p. 70.). No caso do perdão, esse “agora” pode ser um “agora datado” ou, diríamos, um “agora não datado”, já que, paradoxalmente, um “horizonte escatológico” pode não se transformar em um agora disponível (GREISCH 2001, p. 314). Assim, a resposta

ao arrependimento é uma de forma de *inscrição* do tempo fenomenológico no tempo cosmológico. A partir das figuras variadas do desligamento, um paradoxo se inscreve na condição histórica: “o da relação circular entre o que ‘permanece’ para sempre e o que acontece a cada vez” (RICOUER 2007, p. 499). Diríamos: frente à nossa condição de ser histórico – em especial, no interior da dialética entre o “ter sido” e do “não...mais”, entre o que é abolido e o que permanece – o “espírito do perdão” *permanece, resta* ou, simplesmente, *continua a existir* para poder acontecer a cada vez.

O Brasil e o “tempo do perdão”: entre a vítima e a impunidade

Mas, mais importante que a punição – e mesmo que a reparação – continua ser a palavra de justiça que estabelece publicamente as responsabilidades de cada um dos protagonistas e designa os lugares respectivos do agressor e da vítima numa relação de justa distância (RICOUER 2007, p. 481).

80

Algumas realidades históricas – como é o caso brasileiro, no que se refere aos crimes contra a humanidade cometidos pelo Estado brasileiro durante a ditadura militar (1964-1985), criam fortes impedimentos à realização de uma das pré-condições do “perdão difícil”: a justiça. Em especial, quando a impunidade é uma das principais marcas daquela experiência que permanece em múltiplas dimensões: “a lei de 1979, que beneficiou os opositores, mas também foi uma autoanistia, tornou-se a principal cláusula da transição democrática dos anos 1980 e consagrou a impunidade” (FICO 2012a, p. 51). Ainda segundo Carlos Fico, “a frustração diante da impunidade e da ausência de uma verdadeira ruptura torna a transição brasileira um processo que não terminou” (FICO 2012a, p. 52).⁹ Nessa direção, não deixa de ser justo, em termos ricoerianos, que, desde 2007, a Comissão de Anistia do Ministério da Justiça do Brasil, em seu projeto de uma anistia sem amnésia, peça *desculpas* e não perdão pelos “erros cometidos pelo Estado” durante a ditadura militar (Cf. ABRÃO; TORELLY 2010).

Mas, afinal, quem perdoa? Quem é o autor, por assim dizer, do perdão? Para Ricoeur (2007, p. 486), “somente o outro pode perdoar, a vítima”. Se o perdão pode vir-a-ser uma po-ética da existência haveria também uma “poética da vítima” (PENNA 2013)? Ricoeur (2007, p. 485) admite que a sabedoria política

⁹ Um trauma não é também uma experiência que não termina? Deixando de lado o psicologismo que permeia a noção de frustração, provisoriamente poderíamos dizer que a noção de trauma poderia ser utilizada com mais rigor a partir das seguintes questões: de que tipo de trauma está se falando? para quais atores? referindo-se a quais eventos no interior do que chamamos de ditadura-civil militar brasileira? É necessário enfatizar que há múltiplas experiências da história em uma mesma temporalidade, bem como de memórias. Essas memórias podem ser, ao mesmo tempo e/ou para certos atores, permeadas, dentro outros afetos, pelo trauma, pela mágoa, pela nostalgia, pela esperança, pela frustração, pela vingança, pelo ressentimento, pelo arrependimento, pelo medo e pelo perdão. De todo modo, não sem razão a reflexão de Ricoeur é uma das referências no debate contemporâneo sobre a revisão da Lei da Anistia no Brasil (Cf., entre outros, GABNEBIN 2010; FERNANDES 2013. Cf., também, em especial, TELES, SAFLATE 2010, REIS 2010). O livro de Bevernage (2012) será fundamental para o debate dessas questões nos próximos anos (Cf. ARAUJO 2014). Mas essa obra analisa situações e contextos onde ocorreu um intenso trabalho de memória, de luto e de justiça. Ao que parece, o caso brasileiro se dá pela via do “abuso do esquecimento”, muito mais próximo do caso espanhol, por exemplo. Tudo indica que nossa experiência esteja mais ligada ao revisionismo e/ou negação (Cf. PEREIRA, 2015).

deve determinar um limite para que o círculo das vítimas pare de crescer “para se precaver contra os excessos da tendência contemporânea a vitimização”. Nessa direção, Roberto Vecchi (2015) pergunta, mesmo admitindo o constrangimento: “pode-se criticar a vítima?” Teria a própria história se tornado “vítima da memória”? (NORA 1993, p. 10). A esse respeito Carlos Fico (2012b, p. 69) parece aceitar, também com constrangimento, o interdito: “uma senhora [em meio a um debate por ocasião dos 40 anos do Golpe de 1964] levantou-se e disse: ‘Eu fui barbaramente torturada!’. Caímos em profundo silêncio. Nada mais podia ser dito após aquela frase”. É digno de registro que nossa atual presidenta, Dilma Rousseff, em certos momentos de dificuldades políticas faça algum tipo de referência ao fato de ter sido torturada durante a ditadura civil-militar.

Ainda segundo Vecchi, o lugar de destaque que a figura da vítima tem na literatura brasileira remete “para um oco ou um vazio da vítima no plano social. Fora da literatura e dentro da vida, a vítima se torna socialmente uma não inscrição, se expõe pela sua indecidibilidade”. Nessa direção, o opositor à Ditadura “se constitui como inimigo (‘interno’) e não vítima de uma outra violência política”. Pensar sobre a figura da vítima em nossa história não significa apenas refletirmos sobre a “justiça de transição”, em especial, nas vítimas da tortura, do assassinato e do desaparecido, em nossa última ditadura. Mas seria preciso levar em conta também, por exemplo, o lugar do escravo, do ex-escravo e da escravidão na constituição e atualidade da nossa história (Cf. VECCHI, s/d). Ricoeur pode ter razão quando afirma que “cabará ao conhecimento histórico prosseguir essa dialética do desligar-ligar no plano da atribuição da memória a todos os outros que não eu e meus próximos” (RICOUER 2007, p. 503). Por outro lado, haveria uma ética vitimaria baseada em um universalismo abstrato? Para fugir desse risco, seria preciso articular universalidade e historicidade a partir da noção de “universais em contexto”, isto é, assumir o paradoxo “de uma parte, manter a pretensão universal ligadas a alguns valores onde o universal e o histórico se cruzam, de outra parte colocar essa pretensão em discussão, não no nível formal, mas no nível das convicções inseridas nas formas da vida concreta” (RICOUER 1990, p. 336).

Como mostramos em outro trabalho (PEREIRA 2015) intensificaram-se no Brasil durante a presença da Comissão Nacional da Verdade dois processos contraditórios ou mesmo paradoxais: um aumento da negação e/ou revisionismo em relação ao último período autoritário e o desenvolvimento de uma inscrição frágil. Ao contrário do que parece defender Ricoeur conhecer a factualidade do que ocorreu anteriormente por meio da lembrança talvez não tenha nenhum resultado terapêutico, pelo menos ligado à cura, à reconciliação ou à pacificação. Por outro lado, destacamos que a Comissão, em seu relatório final, “repara” a indistinção entre o algoz e a vítima presente na ideia de crimes conexos na Lei da Anistia, já que essa indistinção se transforma em uma distinção, na medida em que há a definição dos crimes e, sobretudo, os responsáveis por violações de direitos humanos são, ao menos, nomeados, e na lista figuram ex-presidentes da República e chefes militares. Por outro lado, mesmo o esperançoso Ricoeur já apresentava algum tipo de dúvida em relação à ideia de uma “reconciliação

nacional”, pois esse tipo de empreitada “não somente requer muito tempo, mas um trabalho sobre si em que não é excessivo discernir algo como um *incógnito* do perdão sob a figura de um exercício público de reconciliação política” (RICOEUR 2007, p. 492). Já que os povos não perdoam, o que há, em geral, é um trabalho público de memória e de luto, bem como gestos.

Um sintoma do desenvolvimento de certa inscrição frágil, mas também da fragilidade de “nossa memória re-elaborada”, é o livro *Ainda estou aqui* de Marcelo Rubens Paiva. São relatos das lutas da mãe, da família e de um autor marcado pelo desaparecimento do pai durante a ditadura civil-militar. Trata-se de um dos casos mais simbólicos de desaparecimento daquele período: do deputado Rubens Paiva, em janeiro de 1971. Como a mãe sobreviveu? Como a mãe reinscreveu sua própria vida? Ao mesmo tempo em que as Comissões da Verdade (nacionais e regionais) trabalhavam, o autor era afetado, em 2014, pelo nascimento do filho e pela memória que a mãe perdia. O pai uma vítima da Ditadura. A mãe uma combatente da Ditadura. Mas contra uma ideia corrente de que o luto só foi vivido privadamente, o autor destaca: “a família Rubens Paiva não é vítima da ditadura, o país que é. O crime foi contra a humanidade, não contra Rubens Paiva” (PAIVA 2015, p. 39).

82

A mãe, Eunice, depois do desaparecimento do pai tornou-se advogada e defensora dos direitos dos indígenas, além de lutar pela justiça e verdade a respeito da morte do marido. Em 2008 é interditada em função das consequências do avanço do mal de Alzheimer e não pôde testemunhar as homenagens feitas à memória dos ex-marido, como, por exemplo, a Comissão da Verdade Rubens Paiva em São Paulo (PAIVA 2015, p. 251). Além do esclarecimento de fatos: “o que não aconteceu em décadas, aconteceu em meses” (PAIVA 2015, p. 251). Um dos capítulos do livro se chama “depois do luto”, na verdade um mal-estar que acompanha a leitura pode ser expresso pela interrogação colocada ao final: depois do luto? Ao que parece o luto ainda não passou e não passará. Ainda que o livro possa ser entendido também como parte dessa elaboração, individual, familiar e pública, o destino privou, em parte, a mãe da verdade e da justiça: “a doença chegou no ano em que ela ganhou a ação que começou nos anos 80 e obrigava a União a ressarcir o seguro de vida que ela não pôde resgatar” (PAIVA 2015, p. 259). Mas nessa situação metafórica também de degeneração da memória não se perde tudo, assim “recentemente, uma nova fala cheia de significados”: “eu ainda estou aqui” (PAIVA 2015, p. 262). Ela ainda não morreu, mas morrerá. Mas, a morte do pai não tem fim. O livro termina com a denúncia realizada junto ao Supremo Tribunal Federal pelo Ministério Público Federal contra cinco militares responsáveis pelo homicídio de Rubens Paiva. Na última página do livro, em uma “nota do autor”, afirma-se: “o caso Rubens Paiva está longe de terminar” (PAIVA 2015, p. 295).¹⁰

Podemos dizer que de um ponto de vista especulativo o interesse por questões éticas por parte dos historiadores pode estar relacionado, também,

¹⁰ A questão do “Alzheimer”, do dever de lembrar e da relação entre pais e filhos aproximam o livro de Paiva do livro *O esquecido* de Elie Wiesel (Cf. WEINRICH, 2001, p. 251-259).

ao retorno da “memória impedida/ferida”. Com a suposta quebra da “crença na história” (HARTOG 2013) já não se saberia ou se poderia distinguir o que é passado e presente; o que deve ou não ser esquecido ou perdoado; o que precisa e não precisa ser elaborado. São tempos de curto-circuito da lógica e da experiência moderna do tempo? Tempos de “presentismo”? (HARTOG 2003). Ao que parece, o luto inacabado (ou seria um tipo de remorso, de negação, de frustração ou de melancolia?) pode alimentar lembranças sem fim, que não se transformam ou não realizam o trabalho de luto e de elaboração. O predomínio da memória ou do esquecimento coloca cada vez mais em questão a própria capacidade do saber histórico em (re)elaborar determinados passados? (HARTOG 2013). Até que ponto as demandas por reparação do passado podem mesmo ser relacionadas à emergência de uma nova utopia política? (GARAPON 2008).

Concordamos com Andreas Huyssen quando afirma: “a instauração ativa de processos por violações dos direitos humanos nos tribunais também depende da força dos discursos da memória na esfera pública – no jornalismo, nos filmes, nos meios de comunicação, na literatura, nas artes, na educação e até nas pichações urbanas” (HUYSEN 2014, p. 200). Nessa direção, quais são as fragilidades dos discursos da memória na esfera pública no Brasil? Uma boa resposta passa por compreendermos melhor a permanência de nossas diversas “estruturas de repetição” (KOSELLECK 2014). No Brasil, até que a justiça aconteça, o perdão fica em suspenso, é um horizonte ainda não realizado, uma possibilidade para deixarmos o passado-presente para trás. No processo de “coalizão de temporalidades”, o abuso de esquecimento (com seus silenciamentos e distorções), tem se superposto às possibilidades que a memória, a história e a justiça nos oferecem para reescrevermos e reelaborarmos a vida, em especial, a vida em sociedade, na “dimensão social”. A partir do caso brasileiro, podemos dizer que o tempo do perdão não chegou e pode não chegar, em primeiro lugar, para as vítimas diretas e seus descendentes; mas também, em segundo lugar, para os que lutam e lutaram no presente e no passado pela justiça, igualdade e felicidade (mesmo que ela possa ser “a gota de orvalho numa pétala de flor”).

O tempo do perdão é um horizonte, uma busca, uma esperança que pode contribuir para a ação, talvez mais do que o “espírito de vingança”, entendido como uma “reação natural” oposta ao perdão. Concordamos que “a decisão de perdoar é expressão de um desejo de segunda ordem de não agir segundo nossos sentimentos de primeira ordem como o rancor e a vingança. O que não significa que o senso de rancor ou o desejo de vingança desapareçam” (MARGALIT 2006, p. 168). Assim, não devemos superestimar, a partir de Ricoeur, a importância do perdão. *Ainda que perdoar possa significar vencer a raiva e a sede de vingança, “pode acontecer que a raiva e a sede de vingança sejam domadas sem que o perdão aconteça”* (MARGALIT 2006, p. 157, grifo nosso). Apesar desse limite, o perdão pode, em um plano simbólico, significar a vitória da memória sobre o ressentimento. Margalit, em sua investigação sobre a ética da memória,

apresenta uma alternativa à impossibilidade da punição: a expressão do remorso/arrependimento da parte daqueles que cometeram o erro.

Para Adorno, em "O que significa elaborar o passado" (1960), o passado estará "plenamente elaborado" quando estiverem eliminadas as causas do que passou. Se não pudermos eliminar totalmente as causas, talvez possamos eliminar os efeitos, ou mesmo, minimizar as causas e efeitos. Nessa direção, Paul Ricoeur, ao menos, nos lega, com sua utopia, uma "ferramenta crítica", uma esperança (íntima, social e talvez política) de que o tempo do perdão possa chegar. Se esse tempo chegar, talvez se possa resignificar a atual relação entre horizonte de expectativa e campo de experiência, entre tradição e esperança. A "ética do perdão" (Cf. ABEL, 2014) em Ricoeur deve ser entendida como uma viagem longa e cheia de tormentas, como, em geral, se mostra a articulação entre a tópica da viagem e imaginação política no interior do "gênero utópico" (RODRIGUES 2014, p. 9). Essa odisseia pode restituir uma capacidade de agir paralisado por uma falta. Assim, ela é compreendida por nós no interior do "novo espírito utópico", caracterizado por Rodrigues (2014, p. 4) pelo fato dessas utopias serem orientadas por um modo de temporalização sem prévia determinação do futuro.

Pensamos, portanto, que a escrita da história, a mediação, as guerras de memória, as memórias e a ficção podem, em geral, abrir possibilidades éticas e políticas, mesmo que limitada, de *tratar* a ferida, instituir a fala e o dissenso, domesticando até certo ponto a injustiça, a vingança e a mentira. No entanto, no caso brasileiro, qualquer forma de tratamento encontra um limite preciso e definido: a impunidade. Tendo em vista o "passado-presente" brasileiro cremos que a pergunta justa, em grande medida, deveria ser: é tempo de punição e de arrependimento?

84

Referências bibliográficas

- ABEL, O. et al. **La juste mémoire**. Genève: Labor et Fides, 2006.
- ABEL, O. "Pardon, histoire, oubli" e "L'éthique du pardon chez Paul Ricoeur". Disponível em: olivierabel.fr. Acesso em: 10 mar. 2014.
- ABRÃO, P. ; TORELLY, M. D. Justiça de transição no Brasil:. In: **Repressão e memória política no contexto ibero-brasileiro**. Brasília: Ministério da Justiça, 2010.
- AMALRIC, J.-L. Événement, idéologie et utopie. **Études Ricoeuriennes**, v. 5, 2014.
- ARAUJO, V. Os fantasmas que assombram o presente. Disponível em: www.valdeiaraujo.blogspot.com. Acesso em: 8 mar. 2014.
- ARENDT, H. **A condição humana**. São Paulo: Universitária, 2011.
- BAUSSANT, M. (dir.). **Du vrai au juste**. Quebec: Laval, 2006.
- BEUCHOT, M. El porvenir político-cultural y escatológico del hombre según Paul Ricoeur. **Isegoria**, n. 5, 1992.

- BEVERNAGE, B. **History, Memory, and State-Sponsored Violence**. London: Routledge, 2012.
- DERRIDA, J. **Mal d'Archive**. Paris: Galilée, 1995.
- _____. **Foi et savoir, suivi de le siècle et le pardon**. Paris: Seuil, 2000.
- _____. La parole. Donner, nommer, appeler. **Ricoeur**. Paris: L'Herne, 2004.
- DÍAZ, G. Z. La hermenêutica política de Ricoeur. **Universitas Philosophica**, 2012.
- DOSSE, F.; GOLDENSTEIN, C. (orgs.). **Paul Ricoeur**. Paris: Seuil, 2013.
- DUFFY, M. **Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon**. New York: Continuum, 2009.
- DUTRA, E.. A Memória em Três Atos. **Revista USP**, v. 98, 2013.
- FERNANDES, J. V. **Os limites do consenso**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.
- FIASSE, G. Asymétrie, gratuité et réciprocité. In: **Paul Ricoeur**. Paris: PUF, 2008.
- _____. Paul Ricoeur et le pardon. **Théologique et philosophique**, v. 63, n. 2, 2007.
- FICO, C. História do Tempo Presente, eventos traumáticos e documentos sensíveis. **Varia história**, v. 28, n. 47, 2012a.
- _____. História que temos vivido. In: VARELLA, F. et al. **Tempo presente & usos do passado**. Rio de Janeiro: FGV, 2012b.
- GAGNEBIN, J. M. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- _____. O preço de uma reconciliação extorquida. In: SAFATLE, W. e TELES, E. (orgs.). **O que resta da ditadura**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GARAPON, A. **Peut-on réparer l'histoire?** Paris: Odile Jacob, 2008.
- GONÇALVES, R. C. V. R. **Odisséias do Perdão em La memoire, l'histoire et oubli de Paul Ricoeur**. Dissertação (Mestrado) - FUNEDI/UEMG, Divinópolis, 2007.
- GREISCH, J. **Paul Ricoeur**. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.
- HARTOG, F. **Régimes d'historicité**. Paris: Seuil, 2003.
- _____. **Croire en l'histoire**. Paris: Flammarion, 2013.
- HENRIQUES, F. Dívida e Perdão em Paul Ricoeur. **Communio**, v. XXVII, 2010.
- HUYSSSEN, Andreas. **Culturas do passado-presente**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- JANKÉLÉVITCH, V. **L'imprescriptible**. Paris: Seuil, 1986.
- JERVOLINO, D. **Paul Ricoeur**. Paris: Ellipses, 2002.
- KEARNEY, R. L'homme capable; Dieu capable. In: **L'homme capable**. Paris: PUF, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos de tempo**. Rio de Janeiro: Contra-ponto; Puc-Rio, 2014.

L'homme capable. Paris: PUF, 2006.

MARANHAO, C. C. B.; PEREIRA, M. H. F. Memória e Justiça nas Transições Políticas. **Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica**, v. 8, p. 30-45, 2011.

MENDES, B. **A representância do passado histórico em Paul Ricoeur**. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

MICHEL, J. **Paul Ricoeur: une philosophie de l'agir humain**. Paris: Cerf, 2006.

MIGLIORI, M. L. B. **Horizontes do Perdão**. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2007.

MOYN, S. **The last utopia: human rights in history**. Harvard: Harvard University Press, 2010.

NICOLAZZI, F. Paul Ricoeur (1913-2005). In: PARADA, M. (org.). **Os historiadores clássicos da história**. Petrópolis: Vozes, 2014, v. 3, p. 15-45.

NORA, P. Entre Memória e História. In: **Projeto História**. São Paulo: PUC, n. 10, 1993.

86

OST, F. **O tempo do direito**. Bauru: Edusc, 2005.

PAIVA, M. R. **Ainda estou aqui**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

PENNA, J. C. B. O. Poética da vítima. **Revista Brasileira**, v. II, p. 87-106, 2013.

PEREIRA, L. R. O debate entre Hans-Georg Gadamer e Reinhart Koselleck. **História da Historiografia**, 2011, p. 245-265.

RANGEL, M. M. **Modernidade e história a partir de Walter Benjamin e Derrida**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

REIS, D. A. Ditadura, anistia e reconciliação. **Estudos históricos**, v. 23, n. 45, 2010.

_____. **História da 'consciência histórica' ocidental contemporânea**. B. H.: Autêntica, 2011.

REVAULT, M.; AZOUVI, F. Avant-propos. **Ricoeur**. Paris: L'Herne, 2004.

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: UNICAMP, 2007.

_____. **Amour et justice**. Paris: Points, 2008.

_____. **L'idéologie et l'utopie**. Paris: Seuil, 1997.

_____. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Seuil, 2000.

- _____. **Le Juste**. Paris: Éspirit, 1995.
- _____. **O perdão pode curar?** Covilhã: Lusosofia, 1995.
- _____. Teoria da solidão impossível. **Folha de São Paulo**, 29 mai. 2005, Mais!.
- _____. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.
- RODRIGUES, H. E. **A utopia no tempo, o tempo na utopia**. Texto apresentado ao Fórum De Teoria e História da Historiografia. Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2015.
- ROUPNEL, G. **Histoire et Destin**. Paris: Grasset, 1943.
- SCHAEFFER, J.-M. L'oubli de l'oubli?. DOSSE, F.; GOLDENSTEIN, C. (orgs.). **Paul Ricoeur**. Paris: Seuil, 2013.
- SUGIMURA, Y. Du mal au pardon. In: **L'homme capable**. Paris: PUF, 2006.
- TELES, E. **Brasil e África do Sul**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- TELES, E.; SAFATLE, V. (orgs.) **O que resta da ditadura**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- TODOROV, T. **Les abus de la mémoire**. Paris: Arléa, 2004.
- VECHI, R. **O lugar da vítima na escrita contemporânea**. 2015 (mimeo).
- VIEILLARD-BARON, J.-L. Mémoires et conflits. **Études Ricœuriennes**, v. 4, 2013.
- WEINRICH, H.. **Lete**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- WHITE, H.. **La ficción de la narrativa**. Buenos Aires: Eterna Cadência, 2011.
- YERUSHALMI, Y. H. Refléxions sur l'oubli. **Usages de l'oubli**. Paris: Seuil, 1988.